

Biologisches und Philosophisches Menschenbild

Von Harald Lassen.

„Daß das natürliche Bewußtsein sich der Philosophie ... anvertraut, ist ein Versuch, den es ... macht, auch einmal auf dem Kopfe zu gehen“, sagt Hegel einmal an einer Stelle der Phänomenologie des Geistes¹ und fügt dann hinzu: „Der Zwang, diese ungewohnte Stellung anzunehmen ... ist eine so unvorbereitete als unnötig scheinende Gewalt, die ihm angemutet wird, sich anzutun.“

Wenn daher in dieser Vortragsreihe, die den Generaltitel trägt: „Der Mensch vom Biologischen gesehen“, also in einer ausdrücklich naturwissenschaftlich ausgerichteten Veranstaltungsfolge, zum Abschluß am letzten Abend auch einmal einem Philosophen das Wort erteilt wird, so wäre es keineswegs verwunderlich, wenn auch Sie dies als eine ebenso überraschende als auch unnötig erscheinende Gewaltsamkeit empfinden würden, als eine Art Zumutung, die Ihnen damit angetan werden soll, nämlich, mit Hegel zu reden, die Zumutung, „auch einmal auf dem Kopfe zu gehen“.

Denn in der Tat hat sich das philosophische Denken seit je von dem „natürlichen“ Denken des durchschnittlichen sog. gesunden Menschenverstandes durch eine ganz eigentümliche Umkehrung des Gesichtspunktes und der Auffassungsweise unterschieden; durch eine Umkehrung, die sich bildlich sehr wohl als ein Auf-den-Kopf-stellen dieser gewohnten, natürlichen Welt-

¹ Vorrede. Wörtlich heißt es dort zwar „sich der Wissenschaft ... anvertraut“, doch geht aus dem Zusammenhang eindeutig hervor, daß Hegel hier als Wissenschaft im eigentlichen Sinne ausschließlich die Philosophie versteht.

ansicht kennzeichnen läßt. Um eine natürliche Weltansicht und Welteinstellung hat es sich aber in den bisherigen Vorträgen dieser Hochschulwoche ausnahmslos gehandelt. Denn das, was ich hier mit Hegel als das natürliche Bewußtsein, oder die natürliche Weltansicht bezeichne, ist etwas, was nicht nur in der vorwissenschaftlichen Lebenswelt des Menschen anzutreffen und dort vorherrschend ist, sondern etwas, was grundsätzlich auch noch die Haltung des wissenschaftlichen Bewußtseins entscheidend bestimmt. Auch das wissenschaftliche Bewußtsein ist noch durchaus ein „natürliches“ Bewußtsein, das gilt vor allem auch von der geistigen Grundhaltung der Naturwissenschaft. Auch sie ist eine durchaus „natürliche“, sozusagen direkte, geradlinig-ungebrochen auf die Sachen zugehende; mag im übrigen das naturwissenschaftliche Weltbild noch so sehr über die Weltansicht des unmittelbar naiven sinnlichen Augenscheins hinausgehen.

Denn so sehr sich auch immer wissenschaftliches und vorwissenschaftliches Erkennen voneinander unterscheiden, in einem stimmen sie prinzipiell von Anfang an überein, nämlich in der ganz unmittelbaren und selbstverständlichen, niemals in Frage gestellten Grundüberzeugung, daß jegliches besondere Seiende, welcher Art es auch immer sei, zusammen mit allem anderen Seienden darinnensteht in dem einen großen Gesamtrahmen der Welt überhaupt. Alles Seiende ist ein Weltzugehöriges, das ist die Grundüberzeugung des „natürlichen Bewußtseins“, von dem auch das naturwissenschaftliche Bewußtsein nur eine besondere, hochentwickelte Abart ist. Diese Grundüberzeugung ist dem natürlichen Bewußtsein so selbstverständlich, daß es zunächst nicht einmal begreift, wie überhaupt eine andere Auffassung und Sichtweise noch möglich ist. Was immer ein bestimmtes Etwas auch ist, so kann diese besondere Art seines einzelnen Seins doch nur bestimmt werden, indem ihm seine Stelle im Gesamtzusammenhang des Seinsganzen zugewiesen wird, von dem es lediglich ein Teil oder Glied ist. Die nähere Erkenntnis seiner Besonderheit ergibt sich dann auf dem Grunde solchen primären Heraushebens und Abgrenzens aus dem umfassenden Seinsganzen durch ein darauffolgendes vergleichendes Zusammenhalten und unterscheidendes Gegenüberstellen mit anderem Seien-

den, das ebenfalls als ein Besonderes aus dem Seinsganzen der Welt herausgegliedert uns entgegentritt. Solches Vergleichen und Unterscheiden ergibt dann im Resultat eine schier unübersehbare Fülle von Erkenntnis des Seienden, das in zahlreiche Arten und Gattungen, Klassen und Ordnungen zusammengefaßt und unterschieden werden kann und dessen allgemeine oder besondere Veränderungsgesetzlichkeiten immer genauer erforscht werden können.

Und in eine dieser Klassen und Ordnungen gehört dann auch der Mensch! Hören wir den Fachmann, den Zoologen: Daß „der Mensch ein Lebewesen ist, steht nicht zur Diskussion. Aus Zellen von Protoplasma ist er gebaut. Er unterliegt mit ihnen den großen Gesetzen der Individualität, der Fortpflanzung und Vererbung. In einem Ordnungssystem von abgestuften Ähnlichkeiten gibt es für ihn nur einen Platz: Er ist ein Wirbeltier, er ist ein Säugetier; er gehört unter den Säugetieren ganz zweifellos in die nächste Nähe der heute lebenden Affen ... Hier steht er in jedem, auch dem modernsten Lehrbuch der Zoologie“².

Freilich, steht der Mensch solcherweise im All des Seienden an einer ganz bestimmten Stelle der Klasse der Lebewesen, so nimmt er andererseits im Rahmen dieses organischen Seinsganzen ebenso fraglos eine deutlich aufweisbare Sonderstellung ein. Gerade die gegenwärtige Forschung bemüht sich nachdrücklich, diese Sonderstellung deutlicher als eine vorige Generation es tat, herauszustellen. Diese Sonderstellung läßt sich am besten negativ kennzeichnen. Der Mensch ist ein Tier, gewiß, aber er ist, mit Nietzsches Worten gesprochen, „das noch nicht festgestellte Tier“. D. h. er ist das noch nicht fixierte Tier, nämlich dasjenige Lebewesen, dessen Lebensweise noch nicht durch die Besonderheit seiner körperlichen Organisation und seiner spezifischen Triebe und Instinkte von vornherein in enge, vorgeschriebene Bahnen festgelegt ist. „Es gibt außer dem Menschen keinen einzigen Organismus“, so sagt der eben bereits zitierte Forscher weiter, „der nicht in seinem Körperbau und in

² W. E. Ankel: Das Menschenbild in unserer Zeit in der Sicht der Biologie. In: Veröffentlichung des ersten Darmstädter Gesprächs 1951 „Das Menschenbild in unserer Zeit“. Neue Darmstädter Verlagsanstalt.

seinem Verhalten auf einen ganz bestimmten, sehr engen Leistungsbereich haarscharf genau zugeschnitten wäre. Die vorderen Gliedmaßen, um als Beispiel einen Teil nur für das Ganze zu nehmen, die vorderen Gliedmaßen der Säugetiere sind entweder ein Lauffuß oder ein Grabfuß oder ein Kletterfuß oder ein Flügel, — die Hand des Menschen ist keines von allem. Sie ist für nichts spezialisiert, aber sie kann alles! ... So wie seine Hand erscheint vieles an der Konstruktion des Menschen als nicht zu Ende geformt, als noch offen für viele Möglichkeiten.“

Ich muß es mir versagen, diese hiermit nur angedeuteten Gedanken in Richtung einer ausgebauten biologischen Anthropologie weiter zu verfolgen. Sie sind durch das bekannte Buch G e h l e n s „Der Mensch“ ohnehin in breite Kreise vorgedrungen, so daß ich sie als weitgehend bekannt voraussetzen darf. Im Zusammenhang der heutigen Ausführungen sollten diese Andeutungen lediglich dazu dienen, in etwa das Vorgehen des natürlichen Bewußtseins, wozu ich eben auch den Naturforscher rechne, in seiner grundsätzlichen Haltung zu kennzeichnen. Denn auch der Forscher, insbesondere der Naturforscher, der den Menschen verstehen und erkennen will, versteht ihn aus seiner Weltzugehörigkeit und Weltumschlossenheit heraus. D. h. er nimmt ihn als ein innerhalb der Welt Vorkommendes, hält ihn gegenüber zu anderem In-der-Welt-vorkommenden, vergleicht ihn damit, gruppiert ihn nach Ähnlichkeiten und unterscheidet ihn nach Besonderheiten. Der Mensch wird sozusagen verglichen und gemessen am All des Seienden, von dem er, ebenso wie alles andere Existente, nur ein verschwindend kleiner Bruchteil ist, so bemerkenswerte Eigenschaften diesem Teil im übrigen auch zukommen mögen.

Und was vom Menschen gilt, das gilt selbstverständlich von jedem anderen Wirklichen überhaupt. Der Mensch hat hier keinerlei Vorrang. Erkennen in diesem Sinne bedeutet: Immer umfassenderes Einordnen jedes Einzelnen in den Gesamtzusammenhang des Seins, in den jedes besondere Sein kraft seiner Weltzugehörigkeit von vornherein eingebettet ist, wenn auch zunächst nur auf eine unklar gesehene und verworren begriffene Art und Weise. Diese Unklarheit zu lichten und diese Verworrenheit zu entwirren

ist Aufgabe der Wissenschaft. Aber auch die Wissenschaft geht aus von der natürlichen Einstellung, jedes Einzelne zu begreifen aus seiner Zugehörigkeit zum Weltganzen. Dies ist die natürliche und dies ist auch die wissenschaftliche, speziell die naturwissenschaftliche Grundeinstellung.

Und was sollte uns überhaupt dazu veranlassen, diese natürliche Denkhaltung, in der wir uns so sicher bewegen, aufzugeben, um es der Abwechslung halber auch einmal mit einem philosophischen Kopfstand zu versuchen? Man lasse doch in wissenschaftlichen, besonders in naturwissenschaftlichen Dingen die Philosophie aus dem Spiel! Oder hat es im vorliegenden Falle damit vielleicht doch eine ganz besondere Bewandtnis?

Halten wir uns zunächst einmal an das rein Tatsächliche, so ist ganz einfach zu konstatieren, daß faktisch diese natürliche Grundeinstellung philosophischerseits immer gerade dann verlassen und mit einer sozusagen unnatürlichen, verkehrten Einstellung vertauscht wurde, sobald der Mensch in das Zentrum der Betrachtung geriet. Konnten wir die natürliche Grundauffassung dahin kennzeichnen, daß wir sagten, für dies natürliche Bewußtsein wird alles besondere und einzelne Seiende (und damit selbstverständlich auch der Mensch) im Erkennen verglichen und gemessen am All des Seienden, so können wir die philosophische Umkehrung ganz allgemein so charakterisieren, daß wir sagen, gemäß dieser philosophischen Bewußtseinshaltung wird umgekehrt das All des Seienden im Erkennen verglichen und gemessen am Maßstab des Menschen. Nicht das All der Dinge ist das Maß des Menschen, wie das natürliche Bewußtsein glaubt, sondern umgekehrt, der Mensch vielmehr ist das Maß aller Dinge; das ist die philosophische Grundüberzeugung! Sie ist so alt wie die philosophische Selbstbestimmung des Menschen überhaupt. Ihre eben ausgesprochene prägnante Formulierung hat sie zuerst durch den alten griechischen Philosophen Protagoras erhalten. „Aller Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, daß sie sind, der nicht-seienden, daß sie nicht sind“, so lehrte Protagoras und seitdem finden wir sie in immer erneuten Wendungen und Abwandlungen von Philosophen aller Zeiten ausgesprochen. Nur einige Beispiele hierfür.

Nach Descartes hat alle Erkenntnis auszugehen von der ersten und sichersten Gewißheit des eigenen Seins, und zwar des eigenen spezifisch menschlichen Seins als eines denkenden Wesens. Sein berühmtes „cogito, ergo sum“, „ich denke, also bin ich“ steht für ihn am Anfang aller Erkenntnis und aller Seinsgewißheit, die Erkenntnis der Welt ist für ihn etwas logisch viel Späteres und davon Abhängiges. Der christliche Denker Augustin war ihm darin bereits vorausgegangen.

Der englische Philosoph David Hume sagt in der Einleitung zu seiner Abhandlung über die menschliche Natur:

„Es gibt keine Frage von Wichtigkeit, deren Entscheidung nicht mitinbegriffen wäre in der Wissenschaft vom Menschen; und es gibt keine, die mit einiger Sicherheit entschieden werden kann, bevor wir bekannt geworden sind mit jener Wissenschaft. ... Die Wissenschaft vom Menschen ist die einzige solide Grundlage für die andern Wissenschaften.“

Und als der deutsche Philosoph Immanuel Kant seine eigentliche zentrale philosophische Absicht eindringlich und unmißverständlich zum Ausdruck bringen wollte, charakterisierte auch er sie als eine diametrale Umkehr der gewöhnlichen, natürlichen Denkhaltung. „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten. ... Man versuche es ... einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik (also in der Philosophie) damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten³. — Fürwahr ein Auf-den-Kopf-stellen der natürlichen Grundüberzeugung vom Verhältnis Welt-Mensch, wie es radikaler kaum ausgesprochen werden kann.

Um zum Abschluß dieser Stichproben auch einen der namhaftesten philosophischen Denker der Gegenwart zu Worte kommen zu lassen, nämlich Martin Heidegger, so vertritt auch er in seinem bekannten Buche Sein und Zeit die Auffassung, daß „die Fundamentalontologie“ (hierunter versteht er die grundlegende und allem anderen vorangehende Wissenschaft vom Sein), „in der ... Analytik des (menschlichen) Da-

³ Kritik der reinen Vernunft. Vorrede zur 2. Auflage S. XVI.

seins gesucht werden“ müsse. Denn „das (menschliche) Dasein hat ... einen ... Vorrang vor allem anderen Seienden“⁴, das ist auch die Grundüberzeugung Heideggers.

Damit genug der beliebig und zusammenhanglos herausgegriffenen philosophischen Stimmen, die bei aller Verschiedenartigkeit doch letzten Endes darin übereinstimmen, daß wir sie alle als mannigfaltige Abwandlungen des alten Gedankens vom Menschen als dem Maß aller Dinge verstehen können. Gerade die Beliebbarkeit und Willkürlichkeit des Herausgreifens der Äußerungen gibt uns eine weitgehende Gewähr dafür, es hierbei nicht mit der besonderen Meinung irgendeiner Schule oder Richtung in der Philosophie zu tun zu haben, sondern vielmehr mit einem Grundanliegen und Grundcharakteristikum des philosophischen Verhaltens überhaupt, eben um jenes philosophische Auf-den-Kopfstellen der natürlichen Weltansicht, von der Hegel in den eingangs zitierten Worten sprach.

Und doch sträubt sich zunächst etwas in uns dagegen, diesen philosophischen Kopfstand innerlich mitzumachen und als berechtigt anzuerkennen. Mag dem immerhin so sein, mag in der Tat diese Umkehr der gewöhnlichen Einstellung zur Welt ein Kennzeichen und häufiges Symptom der philosophischen Denkhaltung sein, so beweist doch die Häufigkeit des Auftretens einer Überzeugung nicht das geringste für ihre Wahrheit und Richtigkeit. Eine noch so große Häufung erlauchter Namen wird unseren Argwohn nicht beschwichtigen, es hier eben doch mit etwas Falschem, etwas „Verkehrtem“ zu tun zu haben. Was kann diese philosophische Umkehr des natürlichen Bewußtseins denn anderes bedeuten, als eine maßlose Überschätzung des eigenen Selbst, als eine letzten Endes ebenso unverantwortliche als lächerliche Überheblichkeit, ja als eine geradezu groteske Verkennung der absoluten Ohnmacht des Menschen gegenüber der Übermacht des Seienden im Ganzen? Wie kann gerade der Philosoph, dessen Tugenden doch Maß und Besonnenheit sein sollten, das eigene kleine, eitle und egoistische menschliche Selbst so wichtig nehmen, daß er es zum Maß aller Dinge erheben möchte? Was

⁴ Sein und Zeit, Sonderdruck aus: „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung.“ Bd. VIII 1927. S. 13.

kann die Behauptung, daß „das (menschliche) Dasein einen Vorrang vor allem anderen Seienden“ habe, anderes ausdrücken wollen als die letztlich banale Tatsache, daß sich jeder selbst am nächsten ist und daß, so wie mir mein Hemd näher sitzt als der Rock, mir meine Haut lieber ist als das ganze übrige Universum, so daß ich nötigenfalls mich dieser meiner Haut erwehren werde gegenüber allem übrigen Sein? Aber das tut schließlich auch das kleinste Tier, und somit begründet diese Binsenwahrheit gewiß keinen Vorrang des menschlichen Daseins gegenüber allem anderen Seienden.

Oder gibt es vielleicht noch eine andere Art von Vorrang des Menschen, durch den dieses Wesen Mensch in ganz eigentümlicher Weise gegenüber allem anderen Seienden ausgezeichnet wäre; in einer Weise, die nichts mehr zu tun hätte mit subjektivistischer Voreingenommenheit für das eigene geschätzte Selbst, dessen Wohl und Wehe im Zusammenhang des Seinsganzen gesehen, ja doch zu einer völligen Belanglosigkeit zusammenschrumpft?

In der Tat, es gibt ihn!

Denn, meine Damen und Herren, was dessenungeachtet **n i c h t** zu einer völligen Belanglosigkeit zusammenschrumpft, ist die Tatsache, daß der Mensch, um sich selbst dergestalt in seiner mikrobenhaften Winzigkeit in irgendeinem Winkel der Welt sehen und begreifen zu können, zunächst überhaupt einmal die Welt allererst gesehen und begriffen haben muß. Nur ein welt-sehendes und welt-verstehendes Wesen kann überhaupt den Versuch unternehmen, sich selbst aus der Welt her sehen und begreifen zu wollen. Das Sehen der Welt überhaupt ist die Vorbedingung dafür, sich selbst als ein Etwas unter vielen anderen innerhalb dieser Welt sehen, entdecken oder vorstellen zu können. Mit dieser Einsicht stehen wir sozusagen am Urquell aller **p h i l o s o p h i s c h e n** Erkenntnis!

Lassen Sie mich diesen grundlegenden Unterschied der philosophischen Sichtweise gegenüber allen sonstigen natürlichen und wissenschaftlichen Sichtweisen an einer speziellen aber symptomatischen Frage klar machen, an der Frage nämlich, die ich in die Form kleiden möchte: Ist das Auge früher oder die Sehfähigkeit? — Das natürliche und mit ihm das

natürliche wissenschaftliche Bewußtsein wird immer sofort und unbedenklich antworten: Selbstverständlich ist das Auge das Frühere. Kein Sehen ohne Auge. Und kein Auge wiederum ohne die Welt, aus der es als ein hochkompliziertes Endprodukt jahr-millionenlanger Entwicklungs- und Umwandlungsprozesse allmählich hervorgegangen ist! — Der Philosoph dagegen wird immer zu bedenken geben, daß niemand weder die Welt noch in ihr ein Auge zu gewahren und zu entdecken vermöchte, sofern er nicht bereits schon so etwas wie Sehfähigkeit als etwas ganz Unableitbares, Ursprüngliches besäße. Denn nie ist für uns zuerst ein Auge gegeben, mit dem wir dann, seiner als eines Instrumentes uns bedienend, die Welt sehen. Vielmehr weiß der Sehende im Sehen zunächst nichts von seinem Auge. Erst nachträglich, mit Hilfe künstlicher Vorrichtungen, etwa eines Spiegels oder vermittelt eines anderen Sinnesorgans oder aber auch über den Umweg der Beobachtung an anderen, vermag der Sehende im Gesamtrahmen der sehend zuvor ihm gelichteten Welt unter unendlich vielen anderen Dingen auch jene besonderen Einzeldinge zu entdecken, die wir als „Auge“ bezeichnen. Die erste Leistung des Sehens ist die Entdeckung der Welt und nicht das Auffinden eines Auges. Und was hier vom Auge und vom Sehen gesagt wurde, das gilt ganz entsprechend von jedem anderen Sinnesbereich auch. Immer ist für uns die Wahrnehmung das Primäre und nicht das wahrnehmende Organ, welches letzteres wir vielmehr erst innerhalb der schon wahrnehmend erschlossenen Welt unter günstigen Umständen irgendwo und irgendwann einmal an einer Stelle dieser Welt zu entdecken vermögen. Die Art und Weise unseres Sehens, unseres Hörens, unseres Riechens, Schmeckens und Tastens ist daher im wahrsten Sinne des Wortes der Maßstab aller Dinge, wenigstens aller Wahrnehmungsdinge, denn sie umfaßt von vornherein immer schon die ganze Welt, derart, daß uns kein einziger Gegenstand innerhalb der Welt anders entgegenzutreten vermag als sozusagen von vornherein bereits eingetaucht in die Tinktur derjenigen sinnlichen Qualitäten (Farben, Töne, Düfte usw.), die die Eigenart unserer menschlichen Wahrnehmungsfähigkeit von vornherein über die ganze Welt ergießt.

Aller Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, daß sie sind, der nicht-seienden, daß sie nicht sind; dieser Satz des Protagoras hat sich damit für uns in einer weit fundamentaleren Bedeutung enthüllt, als wir ursprünglich annehmen konnten. Aber nicht nur auf die Wahrnehmung allein bleibt seine Gültigkeit beschränkt, sondern seine Bedeutung ist eine ganz universale. Denn nur der weitaus geringste Teil der Welt ist uns ja in dieser unmittelbaren Weise wahrnehmungsmäßig direkt zugänglich. Das weitaus meiste muß vielmehr auf andere Weise erst „erschlossen“ werden, sei es in der Vorstellung, sei es im Gedanken, im Urteil oder Schluß. Was wissen wir denn schon unmittelbar bloß durch die Sinne von der Welt des Astronomen oder von der jahrmilliardenalten Vorgeschichte der Erde. Es ist doch so gut wie alles erst durch den Gedanken erschlossen worden! Aber auch hier gilt der alte Satz vom Menschen als dem Maß aller Dinge. Denn es sind nicht nur unsere Erfahrungen und unsere Wahrnehmungsempfindungen, in denen die Welt uns sinnlich sichtlich begegnet, sondern ebenso sehr auch unsere Vorstellungen, unsere Begriffe, unsere Schlüsse, unsere Urteilsformen, unsere Bilder, unsere Gleichnisse, unsere Anschauungsformen und unsere Denkstrukturen, in denen sie in ihrem weiteren Umfang erschlossen und gedanklich eingefangen wird. Es kann die Welt überhaupt in keiner Weise für die Erkenntnis zugänglich werden, als einzig und allein in denjenigen Arten und Formen des Wahrnehmens, Anschauens, Vorstellens, Denkens und Schließens, die grundsätzlich als Möglichkeiten in der Wesensverfassung der menschlichen Natur bereitliegen. Was nicht prinzipiell an Seinsbegriffen im Menschen darinliegt, kann auf keine Weise von außen her in ihn hineingebracht werden. Jeder Versuch, diese menschlichen Wahrnehmungs-, Anschauungs- und Denkformen in irgendeiner Weise von der Welt her begreifen und ableiten zu wollen, ist von vornherein zum Scheitern verdammt, da vielmehr umgekehrt sie alles Weltbegreifen erst ermöglichen.

In dieser Umkehrung der natürlichen Einstellung liegt das A und O des philosophischen Kopfstandes beschlossen, von dem wir unseren Ausgang nahmen. — Nun, wie bereits gesagt, man braucht diesen philosophischen Kopfstand nicht mitzumachen.

Das natürliche Bewußtsein einschließlich des wissenschaftlichen Bewußtseins kommt auf weite Strecken sehr gut aus, ohne solche philosophische Reflexionen anzustellen. Es geht im All des Gesichteten auf, ohne auf sein Sehen dieses Alls eigens zu reflektieren. Und es tut im allgemeinen wohl daran. Im allgemeinen!

Diese Sachlage ändert sich aber sofort grundlegend, wenn nicht nur das All des Seienden, also die Welt der Gegenstände im weitesten Sinne betrachtet wird, sondern darüber hinaus auch noch der Mensch mit in den Umkreis der erkennenden Betrachtung gezogen werden soll. Denn dann ergibt sich sofort die bereits angedeutete ganz eigenartige und völlig unvergleichliche Situation, daß nämlich in diesem Falle nicht wie bei allem sonstigen Erkennen Betrachter und Betrachtetes, Sehender und Gesehenes, Erkennender und Erkanntes, kurzum Subjekt und Objekt einander als zwei verschiedene Instanzen gegenüberstehen, sondern nunmehr der Betrachter selbst betrachtet, der Sehende selbst gesehen, der Erkennende selbst erkannt, kurzum das Subjekt selbst zum Objekt werden soll; eine offenbar ganz einmalige Problematik. Diese äußerst problematische Situation ist es aber doch, die im Grunde die gesamte Themenstellung dieser Vortragsreihe kennzeichnet. Denn im Zentrum des Fragens dieser Hochschulwoche steht der Mensch, d. h. aber doch nicht irgendein beliebiger Gegenstand in der Welt, auch nicht irgendein beliebiger belebter Gegenstand in der Welt, irgendein animalium überhaupt und schlechthin, sondern ein animalium, das wir selbst sind und kein anderer. Darin liegt nicht nur, daß uns die Frage „nahe geht“, daß sie uns betrifft und daher in besonderem Maße „interessiert“. Es liegt weit mehr darin! Und nach allem Gesagten kann nicht zweifelhaft sein, worin dieses „mehr“ besteht. Es besteht nämlich darin, daß dieses Wesen Mensch, nach dem gefragt wird, zugleich der Fragende ist, und daß dieses Wesen Mensch, das erkannt werden soll, zugleich der Erkennende ist, und daß dieses Wesen Mensch, das als animalium unter vielen anderen innerhalb der Welt vorkommt, zugleich dasjenige Wesen ist, dem diese Welt als geistig-sinnlicher Besitz zukommt. Kurzum, dieses Wesen

Mensch wird nicht nur von der Welt umgriffen, sondern diese Welt wird von ihm zugleich begriffen, es ist nicht nur in der Welt enthalten und in ihr eingeschlossen, sondern diese Welt ist ihm zugleich aufgeschlossen.

Vom Menschen reden heißt daher immer — wenn diese Rede nicht an der Oberfläche bleiben soll, sondern zum Wesentlichen vordringen will — ihn nicht nur in seiner Welt umschlossenheit verstehen, sondern seine ihm eigentümliche Welt erschlossenheit als ganz wesentliches Grundfaktum mit in den Blick des Verstehens rücken. Ja, die Erkenntnis der Eigenart seiner Welt erschlossenheit hat in logischer Hinsicht sogar grundsätzlich den Vorrang vor der Erkenntnis seiner Welt umschlossenheit. Denn nur im Rahmen der zuvor für ihn aufgeschlossenen Welt kann er sich überhaupt als ein in ihr eingeschlossener verstehen, nur im Rahmen der zuvor von ihm begriffenen Welt kann er sich als ein von ihr zugleich umgriffener begreifen.

Diese bisher ganz allgemeinen und in grundsätzlicher Weite gehaltenen Erwägungen gelten auch für die biologische Erkenntnis des Menschen im besonderen. Denn auch in der biologischen Erkenntnis wird ja der Mensch durchaus als ein von der Welt Umschlossener aufgefaßt, nämlich umschlossen von der Welt des Lebendigen überhaupt, von der er nur ein Glied und Teil ist. Aber auch hier gilt wiederum, daß ihm diese Welt des Lebendigen überhaupt und im ganzen prinzipiell erst einmal erschlossen sein muß, bevor er sich selbst als dazugehörig, als Glied und Teil in ihr verstehen kann. Hätte der Mensch keinen Begriff des Lebens überhaupt, er könnte sich selbst nicht als vom Lebendigen umgriffen begreifen.

Woher dieser Begriff des Lebens überhaupt? Muß ihn der Biologe nicht von sich her immer schon mitbringen, um auch einen tierischen oder pflanzlichen Organismus in seiner spezifischen Lebendigkeit überhaupt begreifen zu können? Aller Dinge Maß ist der Mensch, sollte sich dieser Satz auch auf der besonderen biologischen Ebene als gültig erweisen lassen?

Sehen wir zu!

Wir stehen damit jetzt vor der Aufgabe der Durchführung des bisher aus ganz allgemeinen Überlegungen gewonnenen

Satzes vom Menschen als dem Maß aller Dinge. Wenn diesem Satz in der Tat jene universale Bedeutung zukommt, die ihm die philosophische Herleitung zuschreibt, dann müßte er sich auch des näheren mit inhaltlicher Bestimmtheit erfüllen lassen.

Wir vollziehen diesen Versuch einer Durchführung in zwei Schritten. D. h. wir fragen

E r s t e n s : Inwiefern ist der Mensch in der Tat das Maß aller Dinge überhaupt? Und wir fragen

Z w e i t e n s : Inwiefern ist der Mensch in der Tat das Maß aller b i o l o g i s c h e n Dinge im besonderen?

Die erste Frage ist die allgemeinere und enthält die zweite in gewisser Weise in sich. Die Beantwortung der zweiten Frage wird sich daher auch in der Tat aus der Beantwortung der ersten beinahe von selbst und ohne daß sie in der Folge eigens noch einmal gestellt zu werden brauchte, ergeben.

Beginnen wir daher mit der ersteren, d. h. beginnen wir mit der möglichst allgemein gehaltenen Frage nach der umfassendsten Art und Weise unseres Weltbegreifens, unseres Begreifens des Seins aller Dinge überhaupt. Etwas bestimmter gesprochen: Stellen wir die Frage: Welches ist die ganz allgemeine Grundform, dergemäß wir die Welt verstehen? Oder anders gefragt: Welches ist sozusagen die F u n d a m e n t a l d i m e n s i o n alles Wirklichen?

Die Antwort auf diese Frage ist eindeutig. Denn es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß als diese Fundamentaldimension aller Wirklichkeit einzig und allein die Dimension der Zeit in Frage kommt. Nicht alles Wirkliche ist r ä u m l i c h. Seelisches, z. B. ein Gefühl, eine Stimmung oder dgl. wird man schwerlich in seinem räumlichen „Wo“ oder gar in seiner räumlichen Gestalt und Größe bestimmen können. Diese Frage hat keinen Sinn. Und erst recht nicht läßt sich etwas Geistiges, z. B. ein Gedanke, eine Behauptung, eine Frage, ein Zweifel u. dgl. als etwas Räumliches auffassen. Darin unterscheidet sich geistig-seelisches Sein von körperlich-physischem Sein. Räumlichkeit ist also im Sinne unserer Frage sicherlich k e i n e Fundamentaldimension der Wirklichkeit. Aber als etwas Zeitliches läßt sich jedes Wirkliche charakterisieren, Körperliches sowohl als Seelisches, Physisches so-

wohl als Psychisches. Auch ein Gefühl entsteht mehr oder weniger schnell. Auch ein Gedanke hat einen Anfang und ein Ende. Er löst einen vorigen Gedanken ab in der Folge der Zeit und wird selbst wieder abgelöst von der unablässig herandrängenden Flut neuer Gedanken. Niemals steigen wir wieder in denselben Strom, denn weder wir selbst noch der Strom sind beim zweiten Male derselbe, lehrte schon der alte griechische Philosoph Heraklit. Auch der härteste Fels verwittert im Laufe der Zeit und ändert seine Gestalt, auch die scheinbar ewig unveränderlichen Sternbilder am Himmel erweisen sich auf lange Zeit gesehen als veränderlich. Im Strom des zeitlichen Nacheinander also steht jedes Wirkliche darinnen, es hat sein Wann, seine bestimmte Dauer, es ist vor oder nach einem anderen oder mit ihm gleichzeitig. Die Zeit also ist die fundamentale Dimension der Natur sowohl als der Seele, des Körperlich-Wirklichen als auch des Geistigen. Wir verstehen alles Seiende, uns selbst mit eingerechnet, als enthalten und umgriffen vom Strome der Zeit.

Bis hierhin ist alles klar und einleuchtend, ja beinahe trivial und selbstverständlich. Diese Selbstverständlichkeit schwindet aber sofort und macht der tiefsten philosophischen Problematik Platz, wenn wir die scheinbar nebensächliche und unbedeutende Frage stellen: Woher wissen wir dies, d. h. woher wissen wir um diese Zeitlichkeit alles Wirklichen? Allerdings erblickt das natürliche Bewußtsein auch jetzt noch zunächst gar keine Schwierigkeit. Es wird unbedenklich antworten: Aus der Erfahrung! Wie anders als durch die Erfahrung sollten wir zu der Erkenntnis gelangen, daß und wie die Reihenfolge der Ereignisse sich im Laufe der Zeit abspielt. Wir selbst stehen, wie alle Dinge, ja mitten darinnen in der Welt und mitten im Strome der Zeit, so daß die Geschehnisse unablässig uns entgegenbranden und unsere Sinne zur Erfahrung veranlassen. Auf diese und keine andere Weise gewinnen wir infolge unserer Teilhabe am Strome der Zeit durch die Erfahrung ein Wissen und eine Vorstellung von dem Laufe und der Ordnung dieser Zeit. Das natürliche Bewußtsein also wird immer gemäß der ihm eigentümlichen Grundhaltung versuchen, unser Begreifen der Zeit aus unserem Umgriffensein vom Strome der Zeit zu verstehen. Mit anderen Wor-

ten: es wird das Bewußtsein unserer Zeitlichkeit abzuleiten versuchen aus der Zeitlichkeit unseres Bewußtseins.

Und doch hat dies seine großen, ja unüberwindlichen Schwierigkeiten. Überlegen wir genauer, so ist zunächst jedenfalls soviel klar, daß die vielberufene Erfahrung, so wichtig sie ganz sicherlich ist, hierfür doch nicht ausreicht; wenn wir „Erfahrung“ zunächst in der Bedeutung der bloßen sinnlichen Wahrnehmung nehmen. Denn die Sinnlichkeit bietet uns ja immer nur einen jeweils gegenwärtigen Eindruck dar, sei es eine äußere Wahrnehmung, sei es eine innere Empfindung. Wenn aber der eine gegenwärtig ist, so ist der vorherige nicht mehr und der künftige noch nicht. Zeit aber ist nicht Gegenwart allein, sondern Gegenwart in ihrem Verhältnis zu Vergangenheit und Zukunft. Erst das Zusammen dieser drei Modi macht das volle Verständnis der Zeit aus. Es muß also zum Erfassen der Zeit noch etwas weiteres hinzukommen, nämlich es muß das Vorige, gegenwärtig Gewesene, jetzt aber Vergangene irgendwie aufbewahrt werden, es muß irgendeine Art von „Eindruck“ und Nachbild von ihm zurückbleiben, möglicherweise durch eine Spur, ein sog. Engramm im Gehirn bedingt, die das Vergangene in der jetzigen Gegenwart irgendwie als Vorstellung zu reproduzieren gestattet. In dieser Hinsicht, nämlich gehabte Eindrücke in sich nach- und fortwirken zu lassen, leistet der Organismus ja in der Tat Erstaunliches.

Soweit die empirische und soweit auch die biologische Deutung. Soweit überhaupt die mögliche Reichweite jeglicher natürlichen und naturalistischen Deutung, bis zu der sie kraft der ihr eigentümlichen Sichtweise überhaupt zu gelangen vermag. Jedenfalls wird diese Auffassung immer geneigt sein, das Entstehen des Zeitbewußtseins biologisch oder psychologisch zu erklären aus irgendeiner, wie immer gearteten physischen oder psychischen Nachwirkung des Vergangenen im jetzt Gegenwärtigen.

Es fragt sich aber, wieweit auf diesem Wege das Phänomen der Zeit überhaupt im eigentlichen und letzten begriffen werden kann. Denn wenn das Vergangene in der jetzigen neuen Gegenwart nachwirkt, so ist es ja eben gerade kraft dieser Nach-

wirkung kein Vergangenes mehr, sondern zu einem neuen Gegenwärtigen geworden. Der bloße Nachhall einer gestrigen Wahrnehmung in einer heutigen Erinnerungsvorstellung erklärt mir aber nicht im geringsten den eigenartigen Rückbezug, der in jeder Erinnerung liegt. Denn als bloßer Nachhall wäre die Erinnerungsvorstellung etwas genau so Gegenwärtiges wie irgendeine heutige Wahrnehmung, mag sie auch an Intensität viel schwächer und blasser, an Deutlichkeit viel verwaschener und verschwommener sein. Aber auch Blässe und Undeutlichkeit, Verwaschenheit und Verschwommenheit sind Gegenwartscharaktere, rein gegenwärtige Qualitäten und haben allein als solche keinen Bezug zur Vergangenheit. Kurzum, wir kommen auf diesem ange deuteten Wege nie aus der Gegenwart heraus. Wir wären unent-rinnbar in den Käfig der Gegenwart eingeschlossen, wenn wir ihn nicht von innen her, von uns aus durchbrächen; durchbrächen in einem Akt des Begreifens, Verstehens, des geistigen Überschreitens und Transzendierens. Denn erst, indem das an sich rein gegenwärtige heutige Erinnerungsbild ein Vergangenes meint, ein Gewesenes darstellt, ein Gestriges nicht nur präsentiert, sondern repräsentiert, gewinnt es seine spezifische Zeit-bezogenheit. Es muß also im Vergangenheitsbewußtsein zur Re-produktion der Vorstellungen immer noch etwas Eigenartiges hin-zukommen⁵, um sie zur eigentlichen Erinnerung zu machen, nämlich ein Verständnis dafür, daß es sich bei diesem Vor-stellungsbild des Vergangenen nicht um ein beliebiges Phantasma handelt, sondern eben um die Vorstellung eines Gegenstandes, der früher, nämlich gestern einmal zugegen war. Auf dieses „war“, auf dieses „früher“, auf diese „Gestrigkeit“ und „Gewesenheit“ kommt gerade alles an! Wenn ich die Bedeutung dieses „war“ nicht verstünde bei meinem Erinnerungsbild, so nützte mir

⁵ Kant nannte es die „Recognition im Begriffe“, die er aufs schärfste von der bloßen „Reproduktion in der Einbildung“ unterschied (Kritik der reinen Vernunft, 1. Auflage, S. 100—103). Man vgl. die genannte Stelle mit den obigen Ausführungen und entscheide, ob diese nicht eine angemessenere Interpretationsmöglichkeit enthalten als die zwar geistvollen, aber m. E. gewaltsamen Auslegungen Heideggers in seinem Kant-Buch (vgl. M. Heidegger: Kant und das Problem der Meta-physik, 1929, S. 172—180).

ein noch so gutes Gedächtnis, ein noch so genaues und zuverlässiges Reproduktionsvermögen früherer Wahrnehmungen nicht das geringste, um zu begreifen, was Zeit ist. Erst indem solche reproduzierten Vorstellungen kraft dieses Verständnisses für das „es war“ für mich etwas Gewesenes bedeuten, stoße ich über die Gegenwart hinaus vor in die ganz neue Dimension der Vergangenheit und damit der Zeit, (denn Entsprechendes gilt auch für die Erwartung und die Zukunft).

Woher aber dieses Verständnis des „es war“ und damit überhaupt der Zeitlichkeit? — Die Antwort auf diese Frage kann nach allem Gesagten nur eine einzige sein: Es ist **unableitbar**, ein Letztes, oder vielmehr ein Erstes, eine erste Voraussetzung alles Weltbegreifens, ein logisches Prius, ein Apriori, etwas „Eingeborenes“, eine „idea innata“ oder wie immer die philosophischen Bezeichnungen hierfür lauten mögen. Es ist unableitbar und unerklärbar, denn jedes Ableiten und Erklären aus irgendeinem Spiel der Kräfte des Wirklichen setzt solches Verständnis für Zeit schon immer voraus, da alles Wirkliche von uns nur begriffen wird als sich vollziehend im Rahmen der Zeit. Also: Hinter dieses Begreifen dessen, was Zeit bedeutet, kann schlechterdings nicht mehr zurückgefragt werden. Es ist der letzte, weiteste, allumfassende und unableitbare Horizont unseres Welt- und Wirklichkeitsverstehens überhaupt.

Und es ist zugleich das Menschlichste des Menschen! Man hebe das Zeitverstehen auf und man hebt den Menschen auf. Man hebe das Begreifen des „es war“ auf und man hat aufgehoben jede Dankbarkeit und jede Undankbarkeit, jeden Groll und jede Rache, wie auch jede Verzeihung, jede Schuld wie jede Vergeltung, jeden Vertrag wie jede Verpflichtung, jedes Gelöbnis wie jedes Gedenken, jede Treue wie jeden Verrat. Denn jede Dankbarkeit ist Dankbarkeit für erwiesene und somit vergangene Wohltat, jede Rache ist Rache für erlittene und somit vergangene Unbill, jede Vergebung Vergebung für begangenes Unrecht, jede Treue Treue zu einem gegebenen Gelöbnis. Und man hebe das Verstehen der Zukunft auf und man hat aufgehoben jede Sorge und jedes Wagnis, jede Hoff-

nung und jede Verzweiflung, jedes Ziel und jede Planung, jede Angst des Todes sowohl wie jeden Glauben an Unsterblichkeit, denn jede Sorge ist Sorge um kommendes Unheil, jede Hoffnung ist Hoffnung auf künftiges Glück, jedes Wagnis ist Wagnis um künftiges Gut, jede Todesangst Angst vor künftiger Vernichtung. Kurzum, man hebe das Zeitbegreifen des Menschen auf und man hebt auf jedes Recht und jede Sittlichkeit, jede Wirtschaft und jede Technik, jede Vernunft und Religion, jede Wissenschaft und Metaphysik, d. h. das ganze menschliche Sein. Und insofern, als nach allem, was wir wissen, solches Verständnis für Zeit und Zeitlichkeit, für Vergangenheit und Zukunft, für morgen und gestern, jetzt und damals, Entstehen und Vergehen, Hoffnung und Sorge, Dankbarkeit und Schuld, Ursprung und Ende, Geburt und Tod dem Menschen und ausschließlich dem Menschen unter allen Wesen eignet, insofern auch hat sich der Mensch und ausschließlich der Mensch als der Maßstab alles Seienden erwiesen. Denn es ist das Menschlichste des Menschen, es ist sein Zeitbegreifen, das zugleich das Richtmaß jeglichen Weltbegreifens ausmacht. Es hat keinen irgendwie verständlichen Sinn, von einem Wirklichen anders zu sprechen, entweder als von einem Gegenwärtig-Seienden, oder als von einem Gewesen-Seienden oder als von einem Zukünftig-Seienden. Diese drei Modi des Seins sind uns offenbar, von anderen können wir weder sagen, daß es sie gibt, noch daß es sie nicht gibt. Aller Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, daß sie sind, der nicht-seienden, daß sie nicht sind. Denn aller Dinge Maß ist die Zeit. Diesen Maßstab aber hat ausschließlich der Mensch. Das Tier „hat“ keine Zeit.

Solches Zeit-Haben des Menschen ist von jeher sowohl als eine dem Menschen gewährte besondere Gunst wie auch als eine besondere, dem Menschen auferlegte Last gesehen und bewertet worden; ja bisweilen geradezu als ein Fluch, mit dem er beladen erscheint. Denn daß er und kein Wesen sonst den Maßstab der Zeit in Händen hält, was ihm und ihm allein ein planendes Vorhersehen der Zukunft ermöglicht, dies macht ihn in einem und demselben Moment zugleich zum Herrn als auch zum

Knecht. Denn es macht ihn einerseits zum „Herrn der Erde“ gegenüber allen Tieren und Pflanzen, über die er dadurch Verfügungsgewalt bekommt, andererseits aber zum „Sklaven der Sorge“, der Sorge, der er damit verfällt. Denn um der künftigen Zeit wegen muß er sich nun mühen und kümmern, muß er säen und ernten und weit im voraus bedenken, was an Bedrohlichem und Abträglichem, was an Gefahr und Not, an Hunger und Dürre, an Krankheit und Tod für ihn im dunklen Schoße der Zukunft an Möglichkeiten lauert, um ihnen rechtzeitig begegnen zu können oder doch wenigstens den schließlich gewissen und unvermeidlichen Untergang soweit wie möglich hinauszuschieben. Pflanzen und Tiere dagegen kennen keine Sorge, denn sie haben keine Zeit. Sie säen nicht, sie ernten nicht, und unser himmlischer Vater ernährt sie doch. Sie sorgen nicht, denn es ist für sie gesorgt. Alles, was sie im gegebenen Augenblick benötigen, ist von langer Hand her rechtzeitig für sie bereitgestellt. Die Pflanze „denkt“ im Herbst nicht an den kommenden Winter. Aber die Natur zieht rechtzeitig und vorsorglich alle noch verwertbaren Stoffe aus den Blättern in den Stamm zurück, um sie vor der Gefahr des Erfrierens zu bewahren und läßt die vergilbten Blätter absterben. Die Pflanze denkt nicht an den kommenden Frühling, in welchem sie neue Blätter zum Assimilieren des Lichts und Blüten zur Fortpflanzung der Art benötigt. Aber die Fürsorge der Natur stellt im Herbst rechtzeitig und vorsorglich in Form der Knospen die künftigen Blätter und Blüten bereit, so daß es im Frühling nur weniger Tage bedarf, um sie unter dem Einfluß der Wärme zur vollen Entfaltung zu bringen, ja die Natur sorgt sogar für Schutz der zarten Triebe gegen die drohenden Winterfröste, indem sie sie vorsorglich mit Schutzblättern versieht. Auch das Tier sorgt sich nicht um Mangel und Frost des künftigen Winters, aber die Sorge der Natur versieht es im Herbst bereits vorsorglich mit den Nahrungsreserven eines dicken Fettpolsters und dem Kälteschutz eines Winterpelzes usw., usw. Überall sehen wir in der lebendigen Natur eine Vorsorglichkeit am Werke, die seit jeher das höchste Erstaunen und die ehrfürchtigste Bewunderung hervorgerufen hat. Aber diese Vorsorge in der Natur ist — nochmals sei es gesagt — nicht Selbst-Sorge des Individuums,

sondern sozusagen „Fürsorge“ der Natur für das Individuum bzw. die Art. Denn sie entspringt nicht einem planenden Vorhersehen der eigenen zeitlichen Zukunft durch das Individuum, sondern wirkt, vom Individuum gesehen, durchaus zwangsläufig und unwillkürlich. Die Sorge, das Säen und Ernten, ist Tieren und Pflanzen abgenommen durch die Fürsorge und Vorsorge eines anderen, des himmlischen „Vaters“ oder der „Mutter“ Natur. (Um Worte wollen wir nicht streiten.) Dem Menschen einzig und allein ist die Sorge für sich selbst in die Hand gegeben. Er ist auf eigene Füße gestellt, er ist der Mündige der Natur. Sein Fortkommen in der Welt und sein Durchkommen durch die Welt ist ihm weitgehend selbst überantwortet. Die Fürsorge der Natur kann ihre schirmende Hand von ihm zurückziehen und ihn seiner eigenen Sorge überlassen. Darin liegt Segen und Last, so etwas wie Gnade und Fluch, Größe und Elend des menschlichen Seins zugleich.

Der Mensch also der Mündige der Natur! Der Mensch aus der Fürsorge der Natur entlassen und seiner eigenen Sorge überlassen! Aber, meine Damen und Herren, wie sehen wir den Menschen eigentlich, wenn wir versuchen, ihn so zu sehen? Was für ein Bild des Menschen haben wir eigentlich grundsätzlich im Auge, ein natürliches, ein sozusagen aufrechtes, oder ein philosophisches, auf den Kopf gestelltes? Oder in der uns nun schon genügend geläufigen Frageweise gesprochen: Welches ist der Maßstab, mit dem wir hier messen? Ist unser Maßstab die Natur, die Welt, an dem wir den Menschen messen, oder ist unser Maßstab wiederum der Mensch, an dem wir die Welt, die Natur, insbesondere die organische Natur hier messen? Die Situation hat etwas merkwürdig Schillerndes und Zweideutiges bekommen.

Machen wir uns dies noch etwas deutlicher! Denn auf der einen Seite betrachten wir ihn, den Menschen, doch ganz offenbar im Zusammenhang des Weltganzen. Wir rangieren ihn ein in eine bestimmte Stelle der Natur, insbesondere der organischen Natur, nämlich an eine bevorzugte, sozusagen höchste Stelle. Aber immer bleibt er doch dabei noch miteinbegriffen in den Gesamtrahmen der lebendigen Natur. Selbst wenn wir ihn als aus der Fürsorge

der Natur entlassen bezeichnen, so ist doch auch dies Entlassen kein sorgloses, sozusagen leichtsinniges, sondern ein durchaus sorgsames Vorgehen der Natur gewesen. Die Natur entledigt sich ihrer Fürsorgepflicht gegenüber dem Menschen nur so, daß sie ihm die Fähigkeit zur Selbstsorge verleiht. Im Gesamtzusammenhang der biologisch-organischen Natur können wir die Mitgift der Sorge, die dem Menschen von der Natur verliehen wurde, nur begreifen als eine besondere, gesteigerte, potenzierte Form der Fürsorglichkeit der Natur überhaupt. Im scheinbaren Leichtsinne der Natur, in der scheinbaren Sorglosigkeit, mit der sie ihn auf eigene Füße stellte, ist sie in Wahrheit sorgsamer denn je verfahren. Denn die Selbstsorge des Menschen, die sie ihm mitgab, ist in Wahrheit das leistungsfähigste Instrument, das sie einem Wesen überhaupt im Daseinskampf mitgeben konnte. Die Ausstattung des Menschen mit der Fähigkeit der Sorge für sich selbst wird damit zu einem Spezialfall der allgemeinen, jedem Lebewesen gegenüber konstatierbaren Sorgsamkeit der Natur bei der Ausrüstung der Organismen für den Daseinskampf überhaupt. Auch wenn wir den Menschen in der angedeuteten Weise verstehen als den „Mündigen der Natur“, so verstehen wir ihn doch eben immer noch von der Natur im ganzen her. Ihre generelle Sorgsamkeit ist der Maßstab, nach dem wir auch die Sorge des Menschen als einen besonderen Fall messen und beurteilen. Die allgemeine Sorge der Natur tritt in der Sorge des Menschen lediglich einen neuen, bis dahin noch nicht begangenen, aber äußerst erfolgreichen Weg. Sie erreicht sozusagen einen neuen, höheren, potenzierten Status.

Aber, meine Damen und Herren, — und damit stehen wir wieder an einem entscheidend wichtigen Punkt — dieser Status, den die Sorgsamkeit der Natur in der Selbst-Sorge des Menschen erreicht, ist zugleich derjenige Status, von dem aus andererseits der gesamte Bereich der lebendigen, organischen Natur allererst sichtbar und für unser Erkennen zugänglich wird; und zwar sichtbar nicht nur so im allgemeinen und schlechthin, wie wir dies früher schon auseinandergesetzt hatten, sondern sichtbar und zugänglich nunmehr in seiner spezifischen Lebendigkeit, denn Lebendigkeit, das heißt immer: in seiner sorgsam organisierten

nisiertheit. — Oder in unserer alten Redeweise gesprochen: Der Mensch ist nicht nur als ein Seiendes unter vielen anderen, als ein Lebendes unter vielen anderen Lebenden ganz gleicherweise wie diese und mit ihnen allen zusammen von der Sorge der Natur umhegt und umschlossen, sondern ihm und ihm allein ist diese Sorgsamkeit der organischen Natur zugleich erschlossen und aufgeschlossen; erschlossen und aufgeschlossen nämlich deshalb und nur deshalb, weil er und nur er ein ursprüngliches Verständnis dafür besitzt, was Sorge überhaupt ist! Nur ein von Hause aus sorgendes Wesen kann überhaupt die Vorsorglichkeit der Natur sehen und begreifen. Nur ein ursprünglich vorsorgendes, ein ursprünglich haushälterisches Wesen vermag auch das Haushälterische in der Natur zu entdecken; d. h. nur ein von Haus aus oiko-nomisches Wesen vermag auch die Natur oiko-logisch zu sehen und zu begreifen. Nur ein Wesen, das dank seiner Sorge ein Verständnis für die Notwendigkeit vorsorglicher Bereitstellung von Mitteln und Werkzeugen besitzt, vermag auch das Werkzeugartige in der Natur zu gewahren. Nur dank eines solchen ihm innewohnenden Verständnisses für das Werkzeug (griechisch = organon) ist er überhaupt imstande, den ganzen Bereich der biologischen Natur als den „organischen“ grundsätzlich von dem nicht-organischen, unbelebten zu unterscheiden und abzuheben. Kennte der Mensch die Sorge nicht, wäre er vielmehr sorgeblind, er vermöchte dies alles überhaupt nicht in der Natur zu entdecken und zu gewahren. Und erst nachdem ihm solcherweise auf Grund seiner eigenen Sorgesichtigkeit zunächst einmal die Sorgsamkeit der Natur überhaupt prinzipiell erschlossen ist, vermag er dann auch des weiteren sich selbst als einen von dieser Sorgsamkeit der Natur umhegten und umschlossenen zu begreifen.

In jedem Verstehen des eigentlich Biologischen liegt somit etwas wesenhaft Menschliches, Anthropomorphes. Das ist natürlich längst gesehen und unzählige Male ausgesprochen worden; allerdings zumeist im Sinne der Mißbilligung, der Beanstandung eines möglichst bald auszumerzenden Übelstandes. Was aber längst nicht so häufig und mit demselben

Nachdruck betont, ja vielmehr meistens geflissentlich übersehen wurde, ist die Tatsache, daß mit diesem Anthropomorphismus in der Biologie die Biologie als eigenständige autonome Wissenschaft steht und fällt. Denn selbst wenn dermaleinst die m. E. utopische Vorstellung einer restlosen Auflösung aller Lebensvorgänge in physikalisch-chemische Prozesse Wirklichkeit geworden sein sollte, selbst dann noch wäre dieser Anthropomorphismus in der Biologie nicht überflüssig geworden. Denn es gibt Dinge, oder besser gesagt, es gibt Strukturen in der Welt, die Physik und Chemie kraft der Eigenart ihrer spezifischen Sichtweise prinzipiell nicht zu sehen vermögen, weil sie sozusagen blind dafür sind. Hierzu gehören vor allem jene Strukturen, die wir bisher durch den bewußt anthropomorphen Ausdruck der „Vorsorglichkeit“ der organischen Natur kennzeichneten. Halten wir uns zur Verdeutlichung das bereits einmal gewählte, ganz einfache Beispiel der Pflanze vor Augen, die die im Herbst bereits vorsorglich angelegten Blatt- und Blütenknospen zugleich auch vorsorglich zum Schutz gegen Frost und mechanische Beschädigung mit derben Hüllblättern versieht. Und denken wir uns außerdem einen idealen Physiker, wie ihn etwa Laplace in der bekannten Fiktion eines Weltgeistes erdachte. (Dieser Laplacesche Weltgeist sollte bekanntlich in der Lage sein, mit Hilfe einer Weltformel aus einem zu einer bestimmten Zeit gegebenen Weltzustand, die Zustände des ganzen Universums bis ins letzte genau für jeden beliebigen zukünftigen oder vergangenen Zeitpunkt zu berechnen.) Aber auch ein solcher Laplacescher Weltgeist vermöchte trotz all seiner übermenschlichen Intelligenz nicht die Vorsorglichkeit der Natur in einem so einfachen Fall, wie z. B. der Anlage der schützenden Hüllblätter einer Knospe zu begreifen. Er wäre blind für sie. Denn was er zu leisten vermöchte, wäre doch ausschließlich dies, daß er uns mit außerordentlicher Genauigkeit angäbe, wie z. B. die Knospe am 1. November aussähe, des weiteren wie meinethalben am 17. Dezember um 15 Uhr und 38 Minuten und 29 Sekunden, wie an einem Tage des Januar um die und die Zeit, im Februar dann und dann usw., ferner, wie ihre Blüte im April dann und dann, ihr Fruchtausatz im Mai dann und dann aussähe, wie groß sie

jeweils wäre, von welcher chemischen Beschaffenheit usw. usw. Diesen faktischen, diesen tatsächlich sich vollziehenden Entwicklungsprozeß könnte er mit außerordentlicher Genauigkeit aus seiner Weltformel ablesen. Was dagegen gänzlich außerhalb seines Blickbereiches läge, wäre der winzige Umstand, daß alles dies nicht so geschehen wäre, wenn nicht die Knospe im Herbst bereits mit Hüllblättern versehen wäre, da sie dann nämlich erfroren oder von Insekten angebohrt oder sonstwie beschädigt worden wäre. Sie ist nicht beschädigt, sie ist nicht erfroren, aber sie wäre erfroren, sie wäre beschädigt worden, wenn sie nicht Hüllblätter gehabt hätte. Auf dieses „wäre“ und „wäre ... worden“, auf dieses „hätte“, auf dieses „wenn“ und „wenn ... nicht“ aber kommt es für das spezifisch biologische Verständnis gerade an. Den Physiker, den Realisten interessiert nur das Faktische, das was ist, was war und was sein wird⁶. Er denkt im Indikativ! Der Biologe aber muß im Konjunktiv denken, um das spezifisch „Organische“ zu sehen. D. h. der Biologe muß nicht nur das Faktische, sondern auch das Mögliche, er muß die ungeheure Fülle der Eventualitäten, alles das, was einem Lebewesen „möglicherweise“ zustoßen und passieren könnte, mit in den Blick nehmen, um seine Organisation zu begreifen, nämlich kontrapunktisch als Sicherung jeweils einer dieser unendlich vielen Gefährdungen gegenüber. Wenn er den Organismus nicht so sieht, als einen ständig in Gefahr seienden, dann sieht er ihn überhaupt nicht! D. h. aber: Er muß ihn mit Sorge betrachten. — Natürlich nicht mit Sorge um sein eigenes menschliches Wohlergehen, sondern mit einer sozusagen stellvertretenden Sorge um Erhaltung und Bestand des betrachteten Tieres oder der betrachteten Pflanze selbst. — Denn nur das immerwache Auge der Sorge, das ständig auf dem Sprung ist, das Mögliche auf seine Bedrohlichkeit hin zu durchspähen, vermag allein so etwas wie Gefahr zu erblicken. Für den phantasielosen Realisten, und sei es der Laplace'sche Weltgeist, gibt es keine Gefahr, sondern nur faktischen Be-

⁶ Sobald er sich Gedanken darüber macht, was unter bestimmten, erst zu realisierenden Bedingungen eintreten „würde“, ist er bereits Techniker und befindet sich schon im Bereich der menschlichen Sorge.

stand und faktischen Untergang. Gefahr existiert nur in der Phantasie! Denn Gefahr ist keine Realität, sondern eine Eventualität! — Natürlich hat sie ihr „fundamentum in re“, d. h. ihre Grundlage in der Struktur der Welt. Es gibt sehr gefährliche und weniger gefährliche Situationen. Aber dieses fundamentum der Welt würde gerade hinsichtlich seiner Gefährlichkeit überhaupt nicht sichtbar werden können, ohne die sorgende Phantasie des Menschen. Und zugleich würde die Vorsorge der Natur angesichts dieser Gefährdung des Lebens nicht offenbar werden können, ohne diese Sorge des Menschen, insofern als sie sozusagen stellvertretend das gesamte organische Leben der Erde mit sorgvollen Blicken begleiten muß, wenn überhaupt sie es als Leben, d. h. wenn sie es biologisch sehen und begreifen will. Im Blick der Sorge, die dem Menschen als ureigenstes Menschliches mitgegeben ist, leuchtet somit ein Verstehen nicht nur seines eigenen menschlichen Seins auf, sondern zugleich damit ein analogisches Verstehen alles außermenschlichen Seins, soweit es lebendig und „organisiert“ ist. — Aller Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, daß sie sind, der nicht-seienden, daß sie nicht sind.

Damit hat sich hier zu einem dritten und letzten Male erneut diese grundlegende Einsicht ergeben, die zunächst in einem ersten Anlauf aus ganz allgemeinen Erwägungen gewonnen wurde, die dann in einem zweiten Anlauf an der fundamentalen Struktur der Zeitlichkeit alles Wirklichen eine nähere Erläuterung fand und nun in einem dritten Anlauf am speziellen Bereich der Biologie an einem wesentlichen Beispiel exemplarisch zur Durchführung kam.

Fassen wir zusammen!

Der erste Anlauf gipfelte in der zunächst ganz allgemein gehaltenen philosophischen Grunderkenntnis, daß die Welt überhaupt in keiner anderen Weise für die Erkenntnis zugänglich und offenbar werden kann, als einzig und allein in denjenigen Arten, Weisen und Formen des Wahrnehmens, Anschauens, Vorstellens, Denkens und Schließens, die grundsätzlich als Möglichkeiten in der Wesensverfassung der menschlichen Natur bereitliegen und mitgegeben sind. Woraus folgt, daß dieses Wesen

Mensch nicht nur von der Welt umgriffen und umschlossen wird, sondern daß diese Welt zugleich von ihm begriffen und erschlossen wird.

Der zweite Anlauf vollzog sich als nähere Exemplifikation dieses Gedankens an der fundamentalsten Wirklichkeitsdimension, an der Dimension der Zeit, der Zeit, welcher alles Wirkliche ausnahmslos untersteht. Er gipfelte in der Erkenntnis der Unableitbarkeit des Zeitbegriffens aus dem Zeitumgriffen-sein. Vielmehr kann der Mensch sich selbst und alle Dinge erst dann als vom Strom der Zeit umgriffen verstehen, nachdem er zuvor aus einem unableitbaren Urwissen begriffen hat, was überhaupt Zeit ist. Ihm und ihm allein ist das Tor der Vergangenheit und das Tor der Zukunft geöffnet. Dies Menschlichste des Menschlichen, das Erschlossen-sein der Dimension der Zeit für ihn, ist damit zugleich das Maß aller Dinge, alles menschlichen und alles nicht-menschlichen, alles toten und alles lebendigen Seins.

Der dritte Anlauf: Zugleich mit der Erschlossenheit der Dimension der Zeit fällt der Mensch der Sorge anheim. Sein Sorge-haben ist eine besonders augenfällige und vordringliche Art und Weise seines Zeit-habens, und zweifellos ein fundamentaler Wesenszug seines Mensch-seins (wenn vielleicht auch nicht der letzte und tiefste)⁷. Aber die Sorge ist eben nicht nur ein Wesenszug seines eigenen menschlichen Daseins, sondern auch diesem konkretesten menschlichen Wesenszug kommt darüber hinaus allgemeine seins-aufschließende Bedeutung zu. Denn einzig und allein deshalb, weil menschliches Sein zu einem wesentlichen Teil In-Sorge-sein bedeutet, sind diesem

⁷ Lehrte doch kein geringerer als Schiller, daß der Mensch nur dann ganz Mensch sei, wenn er spiele, d. h. in einer der Sorge enthobenen Haltung des Kantischen „interesselosen Wohlgefallens“ sich befinde. — Gegenwärtig ist vor allem O. F. Bollnow nachdrücklich bestrebt, die seinserschließende Bedeutung der gehobenen Stimmungen herauszustellen (seit dem Erscheinen seines Buches über „Das Wesen der Stimmungen“, 1. Auflage, 1941). Diese Bestrebungen stehen m. E. nicht nur nicht im Gegensatz zu den hier vorgetragenen Gedanken, sondern weisen grundsätzlich in gleiche Richtung. Die „mikrokosmische“ Verfassung des menschlichen Daseins in dem Sinne, wie er im nächsten Absatz angedeutet

menschlichen Sein auch die sorgartigen Züge im außermenschlichen Bereich des Seins zugänglich und erschlossen, nämlich jene formal analogen Züge, die wir als die Vorsorglichkeit der organischen Natur bezeichneten. Ohne das In-Sorge-sein des Menschen gäbe es daher auch nicht den Schatten einer Möglichkeit zu einer autonomen Biologie, d. h. zu einer Wissenschaft vom Leben als einer eigenen, irreduziblen Form des Seins.

Der Mensch ist daher so etwas wie ein *Mikrokosmos*, in welchem die Grundstrukturen des gesamten Seins, des *Makrokosmos*, in eigentümlicher Weise konzentriert und zusammengedrängt sind, aber freilich nicht als von außen her in ihn hineingekommener Abdruck des Seins, sondern als von innen her spontan und unableitbar in ihm aufbrechend.

Dies, meine Damen und Herren, ist dasjenige Bild des Menschen, zu dem die philosophische Besinnung m. E. mit innerer Notwendigkeit führt. Soll ich das Entscheidende dieser philosophischen Auffassung vom Wesen des Menschen in einem Worte zum Ausdruck bringen, so wüßte ich keinen treffenderen Terminus als den der „Offenbarung“. Das menschliche Sein ist die Stätte der Seinsoffenbarung überhaupt; das ist die tiefere und endgültige Ausdeutung des Satzes vom Menschen als dem Maß aller Dinge, von welchem wir ausgingen. — Das menschliche Sein als Stätte der Seinsoffenbarung überhaupt; darin liegt zweierlei. Erstens nämlich kommt mit dem gewählten Terminus „Offenbarung“ zum Ausdruck, daß das allgemeine Sein der Welt überhaupt im menschlichen Sein in der Weise der „Offenheit“, in der Weise der Lichte und Weite, der Helligkeit des Wissens und des Bewußtseins sich zeigt und darbietet. — Aber im Ausdruck

wird, verlangt geradezu gebieterisch nach einer allseitigen Ergänzung der zunächst immer nur in einseitiger Durchführung möglichen „anthropologischen“ Ansätze. In bezug auf das engere Problem des biologischen Seinsverständnisses wäre etwa der Frage nachzugehen, inwieweit nicht nur die aus dem Bereich der menschlichen Sorge gewonnenen „zweckmäßigen“ Strukturen zum Verständnis des organischen Seins gehören, sondern evtl. auch die nur der gehobenen Stimmung zugänglichen „ästhetischen“; — das große Problem der Kantischen Kritik der Urteilskraft, das hiermit in „modernem“, philosophisch-anthropologischem Gewande wiederkehrt!

der Offenbarung liegt mehr, und erst in der Verdeutlichung dies „mehr“ gewinnen wir die Ebene der eigentlichen und letzten philosophischen Einsicht. Es liegt nämlich in diesem Worte der Offenbarung der Hinweis auf das Unerklärliche, Geheimnisvolle, Unergründliche und Unableitbare der Erkenntnisquelle, aus der solche Offenbarung stammt. Offenbarung ist Einsicht, die, letztlich unbegründbar, dennoch zugleich an Gewißheitsgrad jede natürliche Erkenntnis überragt. Jede natürliche Erkenntnis, d. h. jede von der Erfahrung, von außen, vom Seinsganzen der Welt her bestimmte Erkenntnis. Und da das natürliche Bewußtsein sich in dieser Sphäre der natürlichen Erkenntnis bewegt, so liegt für das natürliche Bewußtsein in jeder Art nicht-natürlicher, und in diesem Sinne „offenbarter“, übernatürlicher Erkenntnis etwas äußerst Paradoxes. Verhaftet an das P h y s i s c h e sträubt es sich gegen jede Art von M e t a - p h y s i k . Und doch sind wir im Besitze solcher unableitbaren, offenbarten Seinserkenntnis von höchstem Gewißheitsgrad. An keiner Stelle wurde dies deutlicher als in der Besinnung auf die Art unseres Wissens um die fundamentale Grundstruktur der Z e i t l i c h k e i t a l l e s S e i e n d e n . Dieses Wissen ist u n s o f f e n b a r t in des Wortes eigentlichster, geheimnisvollster Bedeutung. Der Mensch weiß „vor“ aller Erfahrung, d. h. a p r i o r i , unabhängig von allen Erfahrungsquellen, wie er mit dem Sein daran ist, was es mit dem Sein grundsätzlich auf sich hat, denn er weiß, daß alles, aber auch alles Wirkliche in der Zeit ist, d. h. daß es herkommend aus der Zukunft durch das Gegenwärtig-sein hindurchgehend ins Gewesen-sein übergeht. Die Erfahrung reicht für die Erklärung dieses Wissens nicht aus. Denn alle Erfahrung spielt sich ab im j e w e i l s G e g e n w ä r t i g e n . Kein wie immer geartetes Erfahren des Gegenwärtigen aber vermag verständlich zu machen, wie im Gegenwärtigen aufbrechen kann ein Verständnis für Nicht-Gegenwärtigkeit, d. h. für Gewesenheit oder Zukunft. Das ist von innen her offenbartes Urwissen. An diese Tiefe des Menschenwesens reicht kein empirisch-genetisches, naturwissenschaftliches Erklären heran, eben weil es solches Urwissen um die Zeit immer schon v o r a u s s e t z t . Deshalb und nur deshalb ist das philosophische Menschenbild jedem natürlichen Menschenbild logisch vorgeordnet, auch dem Men-

schenbild der Biologie. Ja, in bezug auf die Biologie zeigte sich dieser Vorrang des menschlichen Ur-wissens um die Zeit überdies noch in einer besonders nachdrücklichen Weise, nämlich durch den Bezug auf die menschliche Sorge. In der Sorge wird solches Ur-wissen um das, was zeitliche Zukunft bedeutet, vielleicht am eindringlichsten deutlich. Und mit der Sorge wiederum wird nicht nur der Bereich des menschlichen Seins, sondern zugleich damit die Vorsorglichkeit als formale Grundstruktur alles Lebendig-seins überhaupt offenbar. Alles das gründet aber letztlich in der Uroffenbarung des Wissens um das, was die fundamentale Dimension der Zeit ist. In diesem apriorischen Urwissen um die Zeit wird das Sein somit in einer umfassendsten Weise offenbar. Wann immer daher vom Menschen die Rede ist, so hat die Darlegung vor allem diesen Zug des menschlichen Seins herauszustellen, nämlich: Stätte zu sein, an der die Selbst-offenbarung des Seins von innen her in unableitbarer und zugleich umfassendster Weise geschieht.